



La première communion contemporaine: un rite de passage de l'enfance?

Laurence Hérault

► To cite this version:

Laurence Hérault. La première communion contemporaine: un rite de passage de l'enfance?. 2008. halshs-00257209

HAL Id: halshs-00257209

<https://shs.hal.science/halshs-00257209>

Preprint submitted on 18 Feb 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La première communion contemporaine: un rite de passage de l'enfance?

Laurence Hérault. Aix-Marseille Universités. IDEMEC. Aix-en-Provence.
herault@mms.h.univ-aix.fr

La première communion catholique du temps où on la disait solennelle, c'est-à-dire approximativement du 19^{ème} siècle à la première moitié du 20^{ème} siècle, apparaissait comme une cérémonie marquante de l'enfance. Ce jour là, de jeunes garçons et filles se pressaient pour consommer le corps du Christ, en une grande célébration collective. La communion apparaissait, d'ailleurs, comme l'une des cérémonies-phares du calendrier religieux, mobilisant, tout comme les grandes fêtes catholiques, l'ensemble de la communauté paroissiale pour une messe, des vêpres et plusieurs processions à des sanctuaires locaux. Elle réunissait également la famille autour d'un repas festif où le premier communiant faisait figure d'hôte d'honneur. Enfin, on en gardait précieusement le souvenir: photographique d'abord, par l'intermédiaire d'un cliché professionnel où l'enfant figurait en « costume », mais aussi grâce au « *souvenir de communion* », sorte de diplôme attestant de la réalisation de la cérémonie.

Cérémonie importante donc pour ceux qui y prenaient part et, de ce fait même, rite de passage pour d'autres, chercheurs et folkloristes, qui ont tenté de l'analyser. Le terme *rite de passage* est utilisé par A. Van-Gennep lui-même, le créateur de la notion, dans les rares pages¹ qu'il consacre à la cérémonie dans son *Manuel de folklore français contemporain*. Cette qualification et ce qu'il en dit est d'ailleurs presque paradoxal : on en retire l'impression que la première communion est un rite d'initiation essentiel : elle « marque religieusement le passage de l'enfance à l'adolescence » et « a toujours joué un rôle important dans la vie enfantine et familiale » dit-il (1998, p 184 et 174); mais elle semble sans grand intérêt pour le chercheur car « la fête familiale ne présente folkloriquement rien de bien particulier » et « le folklore proprement dit de la première communion ne paraît pas très riche en France » (ibid. p. 175). Cette impression, que nous essayerons de préciser, pourrait être reconnue comme l'inverse de celle d'un observateur contemporain de la première communion. La cérémonie actuelle qui a, depuis plusieurs décennies, cessé d'être solennelle, semble intéressante avec son « folklore » conservé (fête, cadeaux, costume notamment), mais invite plutôt à questionner son éventuelle catégorisation comme rite de passage au regard des nombreuses transformations liturgiques qu'elle a connu et de son inscription plus précoce dans la destinée sociale des enfants.

Tout se passe donc comme si, l'évolution de la première communion modifiait les perspectives analytiques: d'un côté l'idée assurée d'une dimension rituelle évidente où manque cependant cette « broderie » populaire si développée en d'autres cérémonies (y compris religieuses); de l'autre, au contraire, un intérêt suscité par un attachement familial

renouvelé à la cérémonie², mais qui doute de sa dimension initiatique et de son rôle dans la transition de l'enfance vers l'adolescence. L'itinéraire de notre questionnement semble donc bien balisé, mais si je propose d'explorer ici ces premières communions apparemment si différentes ce n'est cependant pas seulement, dans l'objectif de saisir leurs éventuelles différences, mais plutôt dans celui de questionner parallèlement les modalités d'analyse qui peuvent présider à leur compréhension : la banalisation de la notion de rite de passage ne rend-elle pas son usage plus problématique que productif lorsqu'il s'agit d'appréhender de telles cérémonies ?

« L'âge d'or » : un rite d'initiation religieuse et un rite de passage social?

Revenons d'abord à cette première communion solennelle pour comprendre sa catégorisation comme rite de passage, ou plutôt aux deux cérémonies de communion qui ont été présentes conjointement dans la première moitié du 20^{ème} siècle, après l'établissement de la communion précoce par Pie X³. Des années 1910 aux années 1950 environ, les enfants réalisaient, en effet, deux communions: une première communion à sept ans, nommée *communion privée* ou *petite communion*, célébrée avec peu de solennité et une seconde, la *communion solennelle* ou *grande communion* réalisée vers douze ans qui apparaît comme la véritable héritière de la première communion solennelle antérieure. C'est d'ailleurs à cette situation complexe qu'A. Van Gennep fait référence quand il s'attache à la cérémonie. Son analyse distingue nettement les aspects religieux et les aspects folkloriques de la communion. Côté religieux, il insiste sur la présence d'une série « d'épreuves » imposées aux enfants (examen des connaissances dogmatiques, actes de foi, purifications sous la forme de confession et de jeûne) ainsi que sur l'acte intégrateur par excellence, la première eucharistie. L'ensemble donne à voir, selon lui, un rite d'initiation typique qui marquerait l'intégration définitive de l'enfant au monde chrétien complet, l'entrée dans ce monde ayant, bien évidemment, été réalisée avec le baptême. Il note également que la communion est renforcée par la cérémonie de *confirmation* à la suite de laquelle la participation au divin, par l'eucharistie, pourra se faire périodiquement. Côté folklorique, il remarque l'importance, pour les individus, de la dimension collective de la cérémonie (c'est toute une classe d'âge qui communit en même temps), du costume spécifique (robe blanche et voile pour les filles, costume et brassard pour les garçons), de la fête familiale et des cadeaux offerts au premier communiant (bijoux, montre, missel, chapelet, etc.). Autant d'aspects où se jouerait « l'entrée théorique dans l'adolescence » ou, autrement dit, la puberté sociale.

Cette analyse succincte mériterait d'être affinée par une lecture plus attentive du contenu des cérémonies de communion. Dans l'organisation même des célébrations religieuses on peut reconnaître, en effet, au-delà des quelques jalons évoqués par A. Van Gennep, la structure ternaire propre aux rites de passage. On remarque, par exemple, un certain nombre d'actes qui semblent marquer la rupture avec un état antérieur: l'examen de catéchisme nécessaire pour pouvoir prendre part à la cérémonie; une confession préalable longuement préparée et, parfois même, dramatisée; un jeûne communautaire imposé depuis la veille. On peut également reconnaître un stade de marge dans la retraite qui précède la cérémonie. Cette retraite dite « fermée » réunit pendant trois jours tous les communicants de la paroisse pour des temps de prière, une messe journalière, des prédications et aussi des répétitions de la cérémonie. Enfin des actes d'agrégation qu'on pourrait voir dans les deux éléments les plus solennisés de la cérémonie à savoir la communion et surtout les professions de foi répétées et soigneusement mises en scène.

On aurait donc bien affaire, avec la communion, à un rite d'initiation religieuse. L'Église reconnaît d'ailleurs la première communion avec le baptême et la confirmation comme les « *sacrements de l'initiation chrétienne* ». Mais il n'est pas sûr que ce terme recouvre celui de rite d'initiation employé par les ethnologues. Il y a l'idée, en effet, chez

ces derniers que l'initiation suppose une transformation radicale de l'individu. L'initié, c'est celui qui est devenu autre, celui dont la nature a changé de manière fondamentale à la suite de l'expérience rituelle. Ce qui dans de nombreux rites est d'ailleurs souligné par une symbolique mort/renaissance présente à la fois dans les actions réalisées et les discours tenus par les initiateurs mais aussi par une impossibilité à « défaire » ce qui vient d'être fait, impossibilité souvent matérialisée par des interventions irréversibles sur le corps. L'initiation suppose ainsi une mutation ontologique indélébile. Ce que l'on retrouve bien dans le baptême chrétien mais qui est, en revanche, absent de la communion. Autrement dit, dans l'univers chrétien, la véritable initiation, au sens où l'entendent habituellement les ethnologues, se concentre dans le baptême: c'est lui qui fait véritablement le chrétien et sans lui d'ailleurs il n'y a aucune possibilité d'accéder aux autres sacrements. Ces derniers, dont notamment la communion, ne sont bien évidemment pas mineurs car leur fonction est essentielle à l'engagement et à la pratique spirituelle de l'individu, à son accomplissement en tant que fidèle, mais ils n'ont pas cette dimension transformatrice propre au baptême ou à l'ordination par exemple.

Si la première communion, n'est pas véritablement une initiation en ce sens, elle peut cependant faire figure de rite de passage, en un sens évoqué par A. Van-Gennep, c'est-à-dire comme expression de l'accession à une maturité religieuse. Avec la première communion, les enfants ne seraient certes pas différents mais seraient reconnus comme des adultes dans la foi, maîtrisant le dogme de leur confession et les savoir-faire nécessaires à la pratique religieuse⁴. Or ce que la pratique communiale de la première moitié du 20ème siècle nous montre, c'est que ce « passage » n'est pas le fait de la première eucharistie. La réalisation, après la décision de Pie X, de deux communions souligne, au contraire, le caractère supplémentaire de cette dimension. La première communion précoce, longtemps réalisée sous une forme liturgique simplifiée (sorte de décalque appauvri de la *communion solennelle*) ne semble pas marquer l'intégration définitive dans le monde chrétien complet. D'un point de vue théologique, c'est plutôt la *confirmation* qui devrait être regardée comme cette ultime étape : c'est elle qui, en quelque sorte, « rend parfaite l'oeuvre du baptême » (*Catéchisme des évêques de France*, 1994, p. 291). Quant à l'appréhension commune, elle a longtemps situé cet accomplissement dans la communion solennelle: pour la plupart des fidèles, c'est bien cette cérémonie qui marquait la fin de l'éducation religieuse des enfants et leur accès à une pratique adulte⁵. L'examen attentif des connaissances, étroitement associé à cette cérémonie, le suggère (il était nettement moindre pour la *petite communion* et inexistant pour la *confirmation*), de même que l'offre d'objets indispensables à la pratique religieuse (le missel et le chapelet entre autres) mais aussi la mise en scène souvent ostentatoire des « *rénovations des promesses du baptême* » ou encore des professions de foi⁶ qui émaillaient, sous des formes diverses, la cérémonie. Autrement dit, l'idée évoquée par A. Van-Gennep d'intégration définitive dans le monde chrétien adulte n'est pas sans fondement, mais elle doit moins au motif théologique de l'eucharistie qu'à une mise en scène spécifique de la communion solennelle. Ce que souligne d'ailleurs les critiques qui seront faites à la cérémonie par une partie du clergé et qui aboutiront à ses remaniements successifs⁷: la *grande communion* deviendra *profession de foi* dans les années 1960-1970 puis *fête de la foi* à partir des années 1980 (seule sa dimension de fin de catéchèse sera alors mise en valeur).

C'est donc la communion solennelle qui a été, dans la première moitié du 20ème siècle, chargée d'exprimer l'acquisition d'une maturité religieuse, et ce principalement à travers des éléments cérémoniels associés, sans nécessité aucune, à une communion qui n'est pas la première eucharistie. Si l'on peut voir dans la *grande communion*, un rite de passage religieux, ce n'est donc pas en raison du caractère initiatique de la première eucharistie mais bien plutôt parce que cette cérémonie apparaît comme une construction liturgique hétérogène et complexe, judicieusement située à la fin d'un enseignement catéchétique fondamental, et où se trouvent associés des éléments sacramentels

appartenant à la fois au registre du baptême et de la confirmation.

En dehors de ce registre essentiellement religieux, on se souvient que A. Van-Gennep voyait dans la communion un rite de passage social qui marquait la transition de l'enfance vers l'adolescence. Il notait, dans ce cadre, l'importance de la dimension collective de la cérémonie, de la fête familiale, des cadeaux offerts et du costume porté par les communiantes. Ces éléments importants pour les participants étaient, en effet, l'objet de soins attentifs.

La réalisation d'une cérémonie qui ne concerne pas seulement des individus mais l'ensemble d'une classe d'âge (même idéalement) renforce, bien évidemment, l'idée d'une transition rituelle vers un nouveau statut : on y retrouve le caractère arbitraire de la plupart des rites de puberté qui ne se calquent que rarement sur les transformations physiques observables mais imposent, bien au contraire, un moment de passage identique pour tous. La situation de la *première communion solennelle* puis de la *grande communion* vers douze ans accentuait, en outre, cette appréhension de la cérémonie comme marqueur de puberté sociale : le destin social des enfants se donnait à voir à ce moment précis de leur vie puisqu'à cet âge, ils terminaient leur scolarité primaire pour entrer dans le monde du travail ou dans l'enseignement secondaire.

Les costumes aussi soulignaient cet engagement dans une adolescence conçue comme une période d'affirmation des identités masculine et féminine et de construction d'une destinée matrimoniale. Les filles comparées à « des petites mariées »⁸ avec leur longue robe blanche, leur voile et leur couronne semblaient entrer dans l'âge nubile, de même que les garçons qui revêtaient, pour la première fois un costume avec pantalon long, signe de leur virilité en devenir. Enfin les cadeaux offerts aux communiantes, qu'ils soient religieux ou profanes (missel, chapelet, cierge de communion, montre, bijoux), étaient en quelque sorte réservés pour cette occasion et mobilisaient, en outre, des donateurs obligés, notamment le parrain et la marraine (plus que les parents), donateurs qui n'intervenaient ensuite qu'au moment du mariage, c'est-à-dire lors du rituel censé marquer l'accès à l'âge adulte⁹.

Ces différents aspects, qui invitent donc à voir dans la communion solennelle un rite de passage vers l'adolescence, se présentent comme des éléments surajoutés au cérémonial religieux, quelque chose qui se dit en dehors de lui et, peut-être même, malgré lui. C'est d'ailleurs ce que semblait suggérer la partition religieux/profane opérée par A. Van-Gennep lui-même : à chaque aspect ses fonctions propres. Or, à examiner les cérémonies d'un peu plus près, il semble que les choses soient moins tranchées. L'organisation même des célébrations religieuses prend également en charge cette dimension sociale de la cérémonie. La différenciation sexuelle, par exemple, apparaît également dans nombre d'attributs religieux portés par les communiantes : dans certaines paroisses c'est la forme ou la couleur des oriflammes, dans d'autres c'est la bande de papier entourant le cierge de communion qui va distinguer les garçons et les filles. En outre, la situation des uns et des autres dans l'espace est soigneusement codifiée, que ce soit lors de la retraite, des processions ou des célébrations. Lors de la retraite, par exemple, les filles et les garçons ne sont réunis qu'en certaines occasions (prédications et messes notamment) sinon leur préparation se déroule séparément. Pendant les célébrations, ils sont également séparés : les unes étant installées dans les bancs de gauche, les autres dans ceux de droite¹⁰. Pour les cortèges propres aux communiantes, les filles précèdent ou suivent les garçons et dans les processions de l'assemblée, chaque groupe est placé à proximité des adultes de son sexe.

Cette appartenance à un groupe masculin ou féminin n'est pas la seule à être mise en scène dans le cérémonial, les distinctions sociales sont également visibles pour qui en possède la clé. La qualité et la recherche dans le costume sont bien évidemment évaluées, tout comme la dimension et l'ornementation du cierge porté lors de la procession.

L'organisation des cortèges signale également des positions sociales particulières bien qu'on le prétende formé selon les aptitudes individuelles des enfants. Les places dans le cortège reproduisaient normalement le classement de l'examen de catéchisme mais, en Vendée, par exemple, certains communiant se souviennent que les enfants des notables ou des « bienfaiteurs de l'Église » se trouvaient fréquemment en tête de cortège et soulignent, non sans ironie, les effets positifs de certains dons d'ornement ou de vêtements ecclésiastiques sur les résultats de l'examen. En revanche, les enfants qui fréquentaient l'école publique, dans cette région où l'enseignement catholique était majoritaire, se trouvaient généralement à la fin du cortège. Autrement dit, le passage vers l'adolescence qui s'accompagne, on le voit, d'une obligation à assumer des différenciations sexuelles et sociales importantes ne se dit pas seulement à travers les aspects profanes de la cérémonie, c'est l'ensemble du rituel qui est ici mobilisé.

Il est donc possible d'appréhender la communion solennelle, à l'instar de A. Van-Gennep, comme un rite de passage de l'enfance à l'adolescence mais à condition d'être prudent quant au caractère initiatique de la première eucharistie qui ne semble pas être en question ici ainsi qu'aux fonctionnalités des différents aspects du cérémonial. Si la grande communion fonctionne comme un rite de passage, c'est sans doute en raison de sa localisation privilégiée à un moment particulier du cycle de vie des individus mais aussi en raison de sa capacité à entrecroiser des motifs hétérogènes dans une construction cérémonielle quasi baroque qui mêle efficacement des registres expressifs et fonctionnels multiples.

La première communion contemporaine: un rite de passage dégradé?

La situation actuelle de la première communion semble donner une tout autre image du cérémonial. Il faut d'abord rappeler que la grande communion n'existe plus et qu'à sa place on trouve généralement des *fêtes de la foi*, c'est-à-dire des célébrations religieuses qui marquent la fin d'un parcours de catéchèse, celui du cycle primaire. Parallèlement à ce « reformatage » liturgique et théologique de la cérémonie des douze ans, la première communion (réalisée actuellement vers huit ans) a pris progressivement de l'ampleur : à partir des années 1960 et surtout 1970, elle est devenue une cérémonie à part entière, c'est-à-dire une cérémonie qui n'est plus considérée comme un préalable accessoire de la *grande communion*. Cette revalorisation s'est accompagnée d'une plus grande recherche dans l'organisation de la célébration qui n'a cependant pas versé dans la solennité ni dans la surenchère cérémonielle, réforme de Vatican II oblige : c'est généralement une messe unique, sans procession extérieure, mais soigneusement mise en scène, et qui enregistre une forte participation familiale et paroissiale¹¹. On y voit les enfants, parfois vêtus d'une aube, participer activement et collectivement à de nombreuses actions liturgiques (lectures, prière universelle, mimes et prières gestuées, offre des dons, chants, etc.). Cette célébration est suivie d'un repas familial qui réunit, à domicile ou au restaurant, les mêmes invités que l'ex-communion solennelle: les grands-parents de l'enfant, ses germains et ceux de ses parents et bien sûr son parrain et sa marraine. Quant à l'offre de cadeaux, elle s'est reportée, avec force, vers cette première communion tout en se modifiant progressivement : si quelques présents religieux demeurent (un chapelet, une médaille ou une croix, une bible illustrée¹²), ce sont surtout les cadeaux profanes qui ont la faveur des enfants et de leur famille. Cet élargissement de l'éventail des possibles ne simplifie d'ailleurs pas la tâche des donateurs. Ces derniers sont, en effet, souvent tiraillés entre une volonté de respecter un principe de donation « ancien » (offrir quelque chose d'exceptionnel que l'enfant conservera) et les attentes plus ou moins conjoncturelles des

enfants: doit-on offrir un VTT ou une chaîne en or? Une console de jeux vidéo ou la bible en bandes dessinées?

Apparemment donc, la première communion aurait bénéficié de la disparition de la communion solennelle en récupérant à son profit les fonctions rituelles de cette dernière. Mais il semble que cette appréhension de la réalité communautaire contemporaine soit quelque peu superficielle car un examen plus attentif des transformations réalisées entraîne une vision plus pessimiste des choses. Si la première communion est bien vivante et relativement prisée, il semble difficile de la considérer comme un rite de passage. La plupart des éléments que nous avons, en effet, reconnus comme essentiels dans la caractérisation rituelle de la communion solennelle ont disparu des scénarios actuels ou se présentent sous une forme telle qu'il est malaisé de leur attribuer leur fonction ancienne.

La réalisation même de la première communion vers huit ans pose déjà problème. A cet âge, on est encore loin de l'adolescence et qui plus est, aucun changement important n'intervient dans la vie enfantine: on n'entre évidemment pas dans le monde du travail et le parcours scolaire se vit plutôt dans la continuité que dans la rupture. Cette localisation n'invite donc pas, a priori, à une lecture en terme de transition vers un autre âge ou un autre statut. En outre, le contenu du cérémonial donne certes à voir des éléments semblables ou proches de celui d'autrefois mais organisés de telle sorte que les appréhender dans la perspective d'une séparation, d'une marge ou d'une agrégation rituelle frise la surinterprétation. L'examen de catéchisme, par exemple, a sombré corps et âme : nul ne s'aviserait d'organiser aujourd'hui une épreuve comparable même si l'on demande aux enfants une certaine intelligibilité des fondements de la foi avant de pouvoir accéder au sacrement de l'eucharistie. On se contente désormais d'exiger une participation préalable à la catéchèse (au minimum deux ans) afin qu'ils puissent acquérir ces connaissances essentielles mais on se garde bien d'évaluer leur « niveau ». Une formation préparatoire spécifique à la communion a remplacé, par ailleurs, la retraite, mais son organisation est loin de suggérer un « temps de marge » : il s'agit, le plus souvent, de trois ou quatre rencontres qui réunissent l'ensemble des communiant¹³, les catéchistes et le prêtre de la paroisse pour une réflexion sur le sens de la communion, une célébration pénitentielle préparatoire et une répétition de la cérémonie. Seule la réalisation de l'acte communautaire proprement dit peut apparaître de manière équivalente tant il est valorisé et soigneusement mis en scène bien que dans un style liturgique différent de ce qu'on pouvait observer dans les cérémonies anciennes. Mais on ne rencontre pas de renouveau des promesses de baptême ou de professions de foi ostentatoires. Quant aux éléments rituels autrefois étroitement associés à la transition vers l'adolescence, ils ont totalement disparus, notamment ceux chargés de signifier les différenciations sexuelles et la symbolique prématrimoniale. Plus de processions de l'assemblée, plus de cierges de communion personnalisés, plus d'oriflammes portés permettant de distinguer les groupes sexuels. Au mieux, une traversée de l'église en cortège (au début et à la fin de la célébration ou encore au moment de la communion) où garçons et filles sont mélangés et disposés selon leur taille¹⁴. Il n'y a pas, non plus, de costumes spécifiques marqueurs de féminité ou de masculinité, mais on trouve, dans le cas où un vêtement cérémoniel est utilisé, une aube blanche qui se veut un rappel du vêtement du baptême. La symbolique vestimentaire s'est donc transformée pour affirmer plus clairement sa dimension religieuse: la blanche transparence de l'initié débarrassé du péché remplace désormais l'immaculée virginité attendue des jeunes filles pubères.

Autrement dit, les éléments liturgiques mis en place pour signifier l'accès à une maturité religieuse et sociale ont disparu y compris l'expression de la différenciation sexuelle. Si l'on voit bien des continuités, les disparités paraissent remporter la mise, en tout cas infléchir l'appréhension de la cérémonie vers l'idée d'un rite de passage pour le

moins dégradé. La communion solennelle aurait été un rite de passage, la première communion ne le serait plus ou alors de manière si parcimonieuse qu'il faudrait parler, dans ce cas, de survivance. La cérémonie en se recentrant sur la première occurrence du sacrement eucharistique a perdu la dimension plus largement sociale qu'on avait reconnu dans sa version solennelle. Ainsi débarrassée de ses « fioritures » peut-être retrouve-t-elle désormais sa véritable dimension d'initiation religieuse. Mais alors quelle place donner au « folklore » familial? On a vu qu'il s'est transmis quasi intégralement de la communion solennelle à la première communion mais sans avoir la possibilité, pour autant, de s'ancrer dans un temps de transition. La fête familiale n'est-elle alors qu'un accessoire du sacrement chrétien? Pas si sûr quand on observe les pratiques et les discours des enfants et de leurs parents qui semblent inverser, assez souvent, l'ordre des « priorités » au grand dam, d'ailleurs, des clercs et des catéchistes. Pourquoi alors fait-on encore aujourd'hui sa première communion? Pour le comprendre peut-être convient-il d'abandonner provisoirement la dimension historique pourtant si utile habituellement, pour ne considérer la cérémonie que dans son contexte actuel. Cela permet, en tout cas, d'éviter le piège d'une appréhension de la communion en terme de « survivance anachronique » et la recherche, sans doute vaine, de bribes rituelles susceptibles de rétablir la cérémonie dans un champ qu'elle semble avoir abandonné. Il ne s'agit pas, en effet, ici de réhabiliter la première communion mais seulement de comprendre le sens et les motifs de sa réalisation contemporaine.

La communion des enfants : avant tout une primo-eucharistie.

L'eucharistie est chez les catholiques un sacrement essentiel, celui qui actualise le sacrifice du Christ, celui par lequel ce dernier se rend réellement et substantiellement présent aux fidèles. L'acte communautaire se présente donc comme une modalité particulière de relation à Dieu et la première communion comme l'inauguration de cette modalité-là puisque, par essence, l'eucharistie est un sacrement qui doit être renouvelé. C'est donc une première fois, mais pas une première relation, car l'inauguration de la relation elle-même s'est joué avec le baptême. C'est avec ce dernier que l'enfant est devenu chrétien, « *enfant de Dieu* », mais c'est avec les autres sacrements qu'il va accomplir cette « destinée », la prendre à son compte en quelque sorte. Aujourd'hui, comme hier donc, la première communion n'est pas une initiation, au sens où l'entendent habituellement les ethnologues, mais plutôt une inauguration: Elle ne modifie pas essentiellement la nature ou le statut de l'enfant mais elle lui permet de vivre sa relation à Dieu d'une manière inédite, relation qu'il a déjà établie ou expérimentée auparavant à travers le baptême, la prière, les célébrations, la catéchèse¹⁵.

Avec l'eucharistie, les enfants vont rencontrer l'être divin à la fois selon des modalités qu'ils connaissent déjà puisque là, comme ailleurs, Dieu se donne à voir dans sa présence/absence habituelle¹⁶ et en même temps ils vont découvrir une manière nouvelle d'entrer en interaction: non plus une communication verbale (comme dans la prière, par exemple) mais l'usage et la consommation d'un objet spécial, l'hostie. Tout l'enjeu de la première communion est donc de permettre cette rencontre là, c'est-à-dire non seulement de la rendre possible mais également signifiante pour les enfants qui doivent comprendre ce qu'on appelle le « mystère eucharistique ».

Cette compréhension, les catéchistes tentent bien évidemment de la transmettre par le biais de l'enseignement catéchétique préalable mais cela semble insuffisant dans la mesure où un *savoir communier* n'est pas réductible à un *savoir sur* la communion. En ce sens, faire comprendre l'eucharistie, c'est avant tout la faire expérimenter et c'est là que la

cérémonie de première communion prend tout son sens. Tout d'abord par le travail de cérémonialisation de l'acte communautaire qu'elle permet: La réalisation même d'une cérémonie spéciale, soigneusement organisée, à laquelle sont invités de nombreux participants dit déjà clairement l'importance de l'acte qui va s'opérer.

Ce n'est cependant pas dans cette mise en scène même de la première occurrence eucharistique que se situe l'intérêt essentiel de la cérémonie mais plutôt dans la mise en place associée de procédures d'apprentissage. Les répétitions de la cérémonie semblent, en effet, fondamentales pour la compréhension de la communion comme rencontre avec Dieu. Il y a dans ces répétitions préparatoires tout un décorticage de la manipulation de l'hostie et même un travail de ritualisation/déritualisation de cette manipulation qui va dans ce sens. Les catéchistes et les prêtres se montrent extrêmement attentifs à ce que les enfants apprennent, par l'intermédiaire de divers exercices, le bon usage et la manipulation adéquate de l'hostie. Ils procèdent ainsi à de multiples prescriptions et corrections concernant la position des mains (l'une sur l'autre; la gauche qui reçoit et la droite qui manie l'hostie), l'amplitude des gestes des membres supérieurs (tendre les bras et lever les mains), la localisation de l'ingestion (porter l'hostie à sa bouche devant le prêtre, le faire en position stable), ou encore l'échange verbal prêtre/communiant (s'assurer de la réponse adéquate). Tout ce travail corporel imposé aux enfants qui vont communier ne vise pas tant l'habileté gestuelle de ces derniers (qui ne sera acquise que par le biais d'une longue pratique) que leur compréhension du caractère spécifique de l'acte en question: il s'agit bien de recevoir et de consommer un don mais pas n'importe lequel et donc pas de n'importe quelle façon¹⁷. Ce que les enfants apprennent au cours de la répétition, c'est donc l'existence de convenances en matière de communion et surtout la teneur et le sens de celles-ci.

Cette compréhension se fait aussi à travers la mise en place de manipulations contradictoires de l'hostie, manipulations censées suggérer la différence essentielle entre l'hostie-objet et l'hostie-corps-du-Christ : lors de la répétition, notamment, où des hosties non consacrées sont utilisées pour l'exercice des enfants, on peut observer la mise en scène, par les prêtres, de maniements négligents de l'objet : hosties que l'on prend à poignée, boîtes ordinaires les contenant posées sur une chaise ou coincées sous un bras pour se libérer les mains, etc. La leçon à retenir est vraisemblablement que l'important, ce n'est pas l'objet lui-même puisqu'il est susceptible d'un usage inattentif (il faut se rappeler que les enfants n'ont, avant cela, que l'expérience de l'usage cérémoniel de l'hostie), mais que ce qui importe c'est le corps du Christ, c'est-à-dire l'hostie transformée, consacrée.

La répétition permet ainsi aux enfants de se construire concrètement comme communiants, c'est-à-dire d'expérimenter (et pas seulement de s'entendre dire) le sens des actes qu'un individu accomplit lorsqu'il prétend communier. Autrement dit, la cérémonie de première communion telle qu'elle est mise en place permet la découverte de l'eucharistie par les enfants, celle des usages et des connaissances qui fondent cette modalité particulière de relation à l'être divin.

La première communion : une pièce de qualification.

Faire sa première communion, c'est également pour beaucoup d'enfants pouvoir accéder à une participation pleine et entière aux actes liturgiques de la messe. Avant la première communion, ils n'ont pas, en effet, la possibilité de participer à l'acte essentiel de la messe, ce que la plupart vivent comme une exclusion : au moment de la communion, ils restent dans les bancs alors que les adultes et les plus grands se déplacent pour recevoir le corps du Christ. Cette « interdiction » qui leur est faite les maintient dans un statut

d'acteurs mineurs ou, comme ils le pensent eux-mêmes, de « petits ». On pourrait donc parler ici de rite de passage, comme nous l'avons fait avec la communion solennelle, mais il n'est pas sûr que cette catégorisation soit appropriée ni même qu'elle apporte une intelligibilité plus grande de la cérémonie. Faire sa première communion, c'est certes accéder à une certaine maturité, une maturité qu'on pourrait qualifier de liturgique puisqu'à partir de là, les enfants vont pouvoir agir, lors des célébrations, comme le font les adultes. Mais en même temps, il est sans doute abusif d'assimiler celle-ci à une véritable maturité religieuse que seule la confirmation, qui clôt le cycle des sacrements de l'initiation chrétienne (et qui est réalisée actuellement à l'adolescence) semble apporter. En outre, il est fort possible de comprendre cette dimension de la première communion, sans avoir recours à la ritualité de transition telle que pensée par A. Van-Genne, en soulignant, tout simplement, les modalités d'engagement des acteurs et de spectacularisation de leurs prestations comme nous allons le voir.

La participation à la messe suppose une compétence liturgique que les enfants acquièrent progressivement par des procédures plus ou moins formalisées. Nous avons vu, par exemple, que la répétition de la première communion est l'occasion de la mise en place d'un certain nombre de savoir faire cérémoniels : on s'y exerce à la manipulation de l'hostie mais on y travaille également la plupart des actions qui reviennent aux enfants, que ce soient les processions, les lectures, les mimes, les prières gestuées, les chants, et même les comportements à adopter lorsque l'on est simplement assis. Tout cela, excepté l'usage de l'hostie, les enfants l'ont déjà travaillé et expérimenté en de nombreuses autres occasions : visites de l'église en groupe de catéchèse qui s'accompagnent assez souvent de prescriptions quant au comportement qui y est adéquat ; participation familiale à des messes ordinaires, des baptêmes ou des mariages ; micro-célébrations qui rythment chaque année de catéchèse ou encore messes des familles¹⁸. La première communion et la répétition qui l'accompagne ne sont donc pas, à proprement parler, des temps d'apprentissage de ces multiples savoir-faire liturgiques mais l'attention qu'on leur porte ici, plus soutenue qu'en d'autres occasions, fait apparaître la cérémonie comme un espace essentiel de démonstration des compétences des enfants : là on les expose, on les montre, on les rend visibles.

La célébration est, en effet, construite de manière à ce que les enfants participent à l'ensemble des séquences liturgiques : de l'accueil au renvoi, en passant par la liturgie évangélique et bien sûr la liturgie eucharistique, tout est mis en place pour que les enfants soient non seulement actifs mais surtout visiblement actifs. Assez souvent, ils pénètrent dans l'église en cortège par l'allée centrale, puis quelques uns interviennent pour lire, à la place du prêtre, un mot d'accueil de l'assemblée. Pour ce qui concerne la liturgie évangélique, un petit groupe peut participer aux lectures en mimant, par exemple, le texte lu par le célébrant ou encore en collant sur un panneau des figurines qui représentent des personnages évoqués dans le texte. D'autres lisent ensuite les prières universelles qu'ils ont d'ailleurs souvent composées lors de la préparation de la célébration. La liturgie eucharistique, dont la réalisation suit pourtant un ordre plus rigide que les autres séquences de la célébration, est adaptée pour que les enfants y participent plus directement et plus activement. Ils prennent part ainsi, assez souvent, à la procession des offrandes ; ils sont généralement présents dans le chœur lors de la consécration et s'associent parfois à l'offertoire en élevant leur livret de première communion quand le prêtre élève l'hostie. Ils récitent ou chantent ensemble la prière du Seigneur et l'accompagnent assez souvent de gestes que les autres fidèles n'exécutent pas. Enfin ils communient généralement dans le chœur¹⁹ et avant l'assemblée.

Ces prestations enfantines s'effectuent, en outre, devant un public nombreux : la première communion est, parmi les « célébrations d'enfants », celle qui est la plus « courue » ; elle fait presque toujours église comble quand les autres ne rassemblent guère que les catéchistes et quelques parents. Les enfants agissent ainsi, pour la première fois,

sous le regard non seulement de familiers et de spécialistes religieux (ou du moins de ceux qu'ils considèrent souvent comme tels, clercs et catéchistes) mais devant une audience large et pour une grande part anonyme : la communauté chrétienne locale et l'ensemble des groupes familiaux réunis pour l'occasion.

Cette audience se montre d'ailleurs particulièrement attentive aux prestations enfantines qu'elles soient collectives ou individuelles. D'une certaine manière, ils sont là pour cela, ou du moins, certaines de leurs attitudes le laissent penser tant elles invitent à les catégoriser comme spectateurs plutôt que comme acteurs, contrairement aux attentes en la matière. Habituellement, en effet, l'assemblée est un collectif de fidèles venus *prendre part* à la célébration et elle comprend, à ce titre, des acteurs à part entière et non pas de simples spectateurs des opérations réalisées par les clercs ou leurs acolytes. L'assemblée de la première communion semble, en revanche, plus spectatrice qu'actrice. Un certain nombre de personnes se montrent plus absorbées par les prestations des communicants que par leur implication personnelle en tant que fidèles. Elles ne participent aucunement ou qu'accessoirement aux actions liturgiques en cours : elles ne récitent aucune prière, ne participent à aucun chant, ne vont pas communier, etc. En fait, une part non négligeable de l'assemblée ne s'intéresse à ce qui se passe que tant que les communicants y participent. Quand les enfants se donnent à voir, alors ils se montrent attentifs : ils observent, scrutent, filment, photographient ces vedettes du jour que sont les communicants et commentent, parfois in situ, le déroulement des opérations et le « jeu » de ceux pour lesquels ils sont là. L'assemblée de la première communion est donc une assemblée de fidèles-spectateurs qui, si elle vient prendre part à la célébration d'un sacrement, vient assister aussi, et peut-être surtout, à la prestation des enfants. Les prêtres n'ignorent pas, bien évidemment, ces motivations qu'ils tentent de maintenir au second plan : ils interdisent ou limitent, par exemple, la prise de photographies ou l'enregistrement vidéo durant la cérémonie ou bien certains mettent en place deux cérémonies pour éviter le chevauchement des dimensions « sacramentelle » et « spectaculaire » de la première communion : une *célébration de la première eucharistie* réalisée un samedi soir avec les catéchistes, les parents et les pratiquants habituels puis une *cérémonie de communion* un dimanche, quelques temps après, qui rassemble la large audience que nous avons décrite. Grâce à cette double cérémonialisation, la découverte de l'eucharistie, par les enfants, s'opère dans une atmosphère apparemment plus propice au recueillement tout en restant associée à l'expression de la maturité actantielle des communicants. Tout le monde y trouve son compte : les promoteurs de la foi infantine et les amateurs de « spectacle liturgique ».

On peut également voir dans l'échec ou le manque de succès des tentatives de communion individuelle, l'importance de cette dimension de la cérémonie : si la découverte de l'eucharistie pourrait sans doute s'y opérer de la même manière (certains soutiennent même qu'il y aurait là un contexte plus favorable), il est certain, en revanche, que la mise en scène de la compétence liturgique des enfants serait plus difficile à gérer. Un enfant seul ne pourrait réaliser autant d'actions que celles habituellement effectuées par les communicants dans une célébration collective. Il ne pourrait, en outre, montrer aussi sûrement sa capacité de coopération, capacité essentielle pour le fidèle qui prétend participer à la messe. En tant que membre de l'assemblée, le fidèle doit, en effet, se montrer capable d'agir *avec* les autres, c'est-à-dire selon les circonstances, savoir à la fois s'adapter et/ou se conformer aux actions d'autrui : répondre, par exemple, adéquatement aux paroles ou aux gestes du célébrant, mais aussi se lever en même temps que les autres, chanter ou réciter en chœur, prendre part à une procession. Lors de la première communion, la constitution d'un collectif infantin favorise, sans aucun doute, la démonstration de cette dimension coopérative de l'agir liturgique.

Autrement dit, la célébration de première communion est construite et pratiquée comme une « représentation liturgique » offerte à une audience large par ces apprentis-fidèles que sont les communicants. De ce point de vue, on pourrait la voir comme un rite de passage; mais on peut aussi faire l'économie de cette notion en la comprenant, plus

simplement, comme une *pièce de qualification*, c'est-à-dire un acte spectacularisé, qui établit la compétence des enfants, et atteste de leur aptitude à effectuer, selon les convenances, les actes liturgiques catholiques.

La première communion : une célébration familiale.

La fête de famille peut faire figure d'élément périphérique si l'on prend en considération le fait qu'elle est réalisée à l'occasion de la première communion et non l'inverse. Cependant dans l'expérience des enfants et de leur famille, elle est assez souvent essentielle, voire même centrale. Beaucoup de comportements et de discours donnent l'impression que les choses intéressantes commencent véritablement après la cérémonie religieuse. Loin d'être secondaire, la fête de famille est donc attendue : c'est pour elle que les invités se déplacent et c'est son heureux déroulement qui signe la réussite de la journée. En conséquences, l'organisation de cette deuxième partie de la communion est l'objet de soins attentifs : les parents de l'enfant, qui en sont les organisateurs principaux, offrent généralement aux participants un repas soigné (qu'il soit réalisé à la maison ou au restaurant). Ils choisissent également avec attention les invités : les membres de la parenté sont privilégiés et certains d'entre eux semblent obligatoirement présents, notamment les grands-parents, les germains des parents (et leurs enfants), le parrain et la marraine (et leurs enfants). D'autres personnes peuvent être présentes (des parents plus éloignés, des amis) et dans ce cas leur participation, pensée comme facultative, est une marque d'élection qui ne manque pas d'être notée. L'invitation même n'est pas laissée au hasard : si elle n'est pas aussi formalisée qu'en d'autres occasions (comme le mariage par exemple), elle n'est en rien spontanée et se fait longtemps à l'avance. Les cadeaux aussi occupent une grande place : pour le communiant évidemment qui en parle bien avant la cérémonie et qui continue bien après puisqu'il ne manque pas de détailler à son entourage les présents qu'il a reçus²⁰; mais aussi pour les invités qui ne sauraient se dérober à cette offre et dont l'investissement est évalué.

Si l'importance de cette fête de communion ne peut guère être remise en question, on reste cependant quelque peu dubitatif quant à sa spécificité. Comme A. Van-Gennep le faisait remarquer en son temps, la fête ne présente rien de « typique ». Le repas se déroule comme bien d'autres repas familiaux et n'est accompagné d'aucun élément « folklorique » susceptible de le distinguer : pas de mets incontournables, pas de chants traditionnels particuliers, pas de jeux ou d'épreuves auxquels seraient soumis le communiant et même, on l'a déjà évoqué, une perte de spécificité des cadeaux offerts²¹. La fête de communion n'est-elle alors qu'une fête familiale parmi d'autres? Pour être en mesure de répondre à cette question encore faut-il savoir ce qu'est une fête de famille.

On pourrait définir, assez simplement, cette dernière comme une fête où les invités se recrutent essentiellement parmi la famille de l'hôte principal et nous avons vu que c'était le cas de la fête de communion. Mais cette simplicité n'est qu'apparence au sens où la *famille* est justement un groupe difficilement saisissable : selon qui en parle et selon les circonstances, le collectif d'individus qui la compose est de taille et de nature fort différente. C'est tantôt un groupe restreint à un couple d'adultes et ses enfants (une famille nucléaire); mais ce peut-être aussi un ensemble plus large où viennent s'inscrire, en outre, des ascendants ou des descendants en ligne directe (quand j'évoque ma famille je peux y inclure, outre mes parents et mes germains, mes grands-parents et/ou mes petits enfants); ce peut-être encore ce groupe, généralement étendu, qu'en ethnologie on nomme une parentèle. Autrement dit, la famille est bien plus une catégorie qu'un groupe : c'est une

sorte de collectif virtuel qui va s'actualiser en fonction des circonstances et des sollicitations individuelles ou collectives. On peut, en conséquences, comprendre les temps de divertissement et de réjouissance que sont les « *fêtes de famille* » comme des moments où justement le groupe émerge de la catégorie : la famille s'y révèle en quelque sorte mais moins dans un objectif utilitaire (entraide, héritage, etc.) que pour une sorte d'auto-célébration. Faire une fête de famille, c'est constituer cette dernière en la célébrant, en la « glorifiant » de manière publique. En ce sens, la première communion est moins une célébration religieuse accompagnée d'une fête familiale que la conjonction de deux temps de célébration : le premier, que nous avons évoqué précédemment, concerne l'expression d'une rencontre spirituelle et la solennisation d'une compétence liturgique de l'enfant; la seconde a affaire avec l'affichage festif d'une appartenance parentale de ce dernier.

Mais une autre question se pose alors : si l'on a pu reconnaître la spécificité de la célébration religieuse est-il possible d'en faire autant pour la fête de famille réalisée lors de la communion? La fête de première communion est-elle différente, par exemple, de celle du baptême, du mariage ou même des anniversaires? Si l'envie est forte de répondre par l'affirmative (ce que ne manquerait sans doute pas de faire les participants eux-mêmes), seule une étude comparative fine des diverses fêtes familiales permettrait de confirmer ou d'infirmer cette intuition. Je n'ai pas mené une telle étude et je ne peux donc en présenter les résultats ici, mais j'aimerais tout de même esquisser, au moins à titre d'hypothèse, quelques pistes susceptibles d'alimenter la réflexion en la matière.

Il se pourrait, en fait, que la spécificité de la fête de communion soit moins à rechercher dans la forme que prend la célébration elle-même (nous avons vu que rien de particulier ne vient agrémenter son déroulement) que dans les modalités d'actualisation de la famille. Le groupe familial qui se forme là, est particulier et semble le faire sans altérité référante, contrairement à ce qui se passe en d'autres occasions festives comparables. Lors des anniversaires par exemple, la famille ne comprend pas exactement les mêmes apparentés que celle de la communion et c'est, en outre, avec un groupe de non-parents, généralement bien représenté, qu'elle a affaire et par rapport auquel elle dit justement sa singularité²². Lors du mariage, c'est avec un autre groupe familial qu'il s'agit de composer. Là ce sont deux familles (celles de chacun des mariés) qui se constituent en donnant à voir leur rapprochement. On prend d'ailleurs bien soin, au cours de la noce, de caractériser chaque invité en fonction de cette appartenance (« côté du marié » ou « côté de la mariée ») pour mieux les faire participer ensuite au jeu complexe de l'entre-soi et de l'alliance : les invités de chaque côté sont distingués ou agrégés selon les temps de la noce (cortège, photographie, repas, danse, etc.). Comparativement, lors de la communion, il n'y a qu'une seule famille, celle de l'enfant, et si cette famille regroupe, comme toutes les autres, des individus d'horizons divers, elle est présente et pensée, cependant, comme un ensemble cohérent « étroitement » constitué. Ceci, non en vertu de la présence d'un autre groupe, mais du fait d'un principe de formation égocentré : sont présents les parents, considérés comme des « proches », du communiant. On pourrait certes, prendre aussi en considération cet autre groupe important dans lequel l'enfant prend place lors de la communion, celui de la communauté chrétienne. Mais celui-ci n'a pas sa place dans la partie festive de la communion et la famille ne semble pas, de ce fait, s'établir par rapport à lui.

La fête réalisée lors du baptême est, quant à elle, beaucoup plus proche de celle de la communion : là non plus il n'y a pas un autre groupe représenté autour de l'enfant et l'on y retrouve approximativement les mêmes invités qu'à la communion. En revanche, le rôle de l'enfant semble distinguer les deux réunions familiales. Si dans les deux cas, c'est bien lui qui rassemble, lors du baptême, il apparaît, cependant, comme un unificateur passif (c'est plus *autour* de lui qu'*avec* lui que les choses se passent²³) tandis qu'à la communion, il est un rassembleur dynamique : il y tient pleinement son rôle en prenant part aux invitations et surtout en donnant à voir les relations personnelles et autonomes qu'il entretient avec les autres. Relations que les cadeaux matérialisent en quelque sorte en

instituant cet échange complexe, bien connu, fait de dons et de contre-dons. Cette participation active de l'enfant se retrouve dans les fêtes d'anniversaire où l'on voit le jeune hôte faire le choix de ses invités. La différence, comparativement à la communion, tient au fait, déjà évoqué, de la co-présence des amis et de la famille. L'anniversaire montre en ce sens, bien plus que la communion, la diversité des sphères de sociabilité de l'enfant mais aussi, et peut-être surtout, les rôles différents qu'il est amené à y jouer. L'enfant semble plus maître de ses choix amicaux que familiaux (en tout cas on lui laisse vraisemblablement plus de liberté dans la gestion des uns que dans celle des autres). Peut-être apprend-il là cette différence que nous tenons tous pour établie entre un réseau amical conçu comme espace de liberté et un milieu familial pensé comme plus contraignant.

Il faudrait bien entendu affiner l'analyse, notamment en examinant de manière plus attentive le rôle des différents invités²⁴, mais ce que je voulais souligner ici, c'est qu'on aurait sans doute tort d'assimiler trop rapidement le manque d'originalité cérémonielle à l'absence de spécificité de la fête de communion. Cette dernière est bien une fête de famille parmi d'autres, mais pas comme les autres : elle n'actualise pas la même famille et l'enfant ne s'inscrit pas, de la même façon, dans cette instauration essentielle. Sa participation active, requise en ce jour, est peut-être d'ailleurs à comparer à celle exigée lors de la célébration religieuse : comme dans cette dernière, sa contribution serait une manière de mettre en scène les compétences de l'enfant en la matière. La fête familiale apparaîtrait alors également comme un espace de qualification, où se dirait la capacité à réaliser, ou à participer, à cette « communion parentale » que la famille est censée représenter.

Au terme de ce parcours, on peut sans doute dire que la première communion contemporaine n'est pas un rite d'initiation : ni spirituellement, ni socialement l'enfant n'en ressort différent. Elle n'est apparemment pas non plus un rite de passage mais apparaît « seulement » comme un espace et un temps d'expression d'une double inscription chrétienne et familiale. On s'y construit d'une part comme fidèle en expérimentant une autre modalité de relation à Dieu et en soumettant sa compétence rituelle au regard public. On s'y construit aussi comme membre fondateur d'un groupe familial toujours à définir. Ce qui fait de la première communion une sorte de rencontre entre un univers religieux et spirituel éminemment disposé à la cérémonialisation et un univers familial qui montre une inclination manifeste à la célébration. Rien là de neuf au fond, car cette cérémonie, même sous sa forme solennelle, n'a sans doute jamais été autre chose que cette rencontre là.

Avions-nous alors besoin d'en faire un rite de passage? La question peut sembler étrange si l'on se souvient de l'exploration que nous avons faite de la communion solennelle et qui nous a permis de reconnaître un certain nombre d'éléments constitutifs du rite inventé par A. Van-Gennep. Mais elle l'est moins si l'on veut bien prendre garde au fait que notre analyse de la communion contemporaine était peut-être moins une reconnaissance d'un déficit formel et fonctionnel de la ritualité de transition qu'une non-utilisation de la catégorie « rite de passage ». Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette notion ne nous a été d'aucune utilité pour comprendre la cérémonie : on a pu s'en passer même lorsque planait sur les pratiques un « parfum » de rite passage.

Quelle aurait pu être alors l'image du cérémonial si cette « économie » avait présidé à notre analyse de la communion ancienne? L'enjeu sacramentel de la primo-eucharistie aurait été attribué à la petite communion mais c'est la communion solennelle qui serait apparue comme l'espace privilégié de la qualification liturgique et même, plus largement, d'une qualification chrétienne et confessionnelle car la présence ostentatoire des professions de foi et la localisation terminale de la célébration (la confirmation était, à

l'époque, réalisée antérieurement) en faisait de ce point de vue une cérémonie phare. Du côté célébration familiale, il est probable que la cérémonie ancienne ait fonctionné de la même façon, peut-être même de manière plus accentuée encore dans la mesure où les fêtes comparables, et notamment les anniversaires, étaient nettement moins « populaires » qu'à l'époque contemporaine. La seule « perte » véritable de la cérémonie, c'est celle de la mise en scène d'une assignation sexuelle liée à la puberté et dont la première communion précoce ne pouvait hériter qu'au prix d'un anachronisme difficilement tenable. Quoi qu'il en soit, on peut apparemment comprendre le rôle et le sens de la communion ancienne sans faire nécessairement référence au rite de passage.

S'il est alors possible d'envisager nos deux perspectives comme des choix analytiques, la question se pose de leurs avantages respectifs. La catégorie de rite de passage nous permet-elle de mieux comprendre la première communion? Ou bien son remplacement par les « micro-outils » que nous avons mis en place pour la compréhension de sa forme contemporaine, sont-ils plus efficaces et/ou suffisants? Difficile de répondre sans ouvrir un vaste débat sur la notion même de rite de passage, débat qui n'a cessé de se développer d'ailleurs depuis la création de la notion (de la critique de M. Mauss dès la parution de l'ouvrage de A. Van-Gennep, en passant par les « amendements » postérieurs d'un V. Turner ou d'un P. Bourdieu, entre autres). Sans entrer dans ce débat, on peut cependant noter que, dans le cas de la communion, chacune des deux optiques trace un portrait totalement différent de l'évolution même du cérémonial. Comprendre la communion comme un rite de passage c'est nécessairement parler en terme de rupture historique et de déficit contemporain (la cérémonie est en quelque sorte une survivance) alors que la seconde optique souligne plus volontiers leur parenté en établissant à la fois leurs continuités et leurs différences. Au fond, ce qui est plus visible dans le second cas, c'est sans doute le bricolage cérémoniel qui a présidé au passage de l'une à l'autre : tel aspect semble conservé, tel autre s'est modifié, tel autre encore a disparu. Au-delà du sens et des fonctionnalités de chacune des cérémonies, c'est ainsi tout le travail de production et de gestion de leur transformation qui devient plus apparent. Il est probable qu'il y ait là un gain, mais mon propos visait moins à aboutir à cet épilogue qu'à nous inviter à nous interroger sur la manière dont nous abordons, assez ordinairement, ce genre de pratiques. Certes, on peut tenir au rite de passage, et il ne s'agit en aucun cas de le jeter à la corbeille mais on peut apercevoir, à travers l'exemple de la communion, le danger de la banalisation actuelle de l'usage de la catégorie qui conduit assez souvent à limiter l'analyse à un simple « formatage » des pratiques cérémonielles, « formatage » dont on est en droit de questionner l'intérêt. Est-il, en effet, toujours satisfaisant et suffisant d'explorer les pratiques cérémonielles (ou même d'autres pratiques plus ordinaires) en se demandant s'il s'agit ou non de rites de passage? Et quand cela semble en être, est-on, pour autant, certain d'avoir appréhendé la complexité formelle et fonctionnelle de la cérémonie en question? Et lorsque elles n'apparaissent pas comme des rites de passage, que faire de ces cérémonies là : des espaces insignifiants? Limiter le questionnement à ce genre d'interrogation, plus fréquente qu'on ne le croit, est faire bien mauvaise part à l'héritage de A. Van-Gennep et aux auteurs qui ont poursuivi avec d'autres outils analytiques la compréhension des rituels en général²⁵. La leçon de la première communion, si leçon il y a, c'est peut-être qu'il n'est pas toujours utile de « ritualiser » les pratiques ou du moins de les caractériser comme « rite de passage » pour leur donner plus d'intelligibilité.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT-LLORCA, M. « Les fils de la Vierge, broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme*, 133, 1995, p. 99-122.

BONNET, S. et COTTIN, A. *La communion solennelle, folklore païen ou fête chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1969.

BOURDIEU P. « Les rites comme actes d'institution » in CENTLIVRES, P., HAINARD, J. (dir.) *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'âge d'Homme, 1986.

Catéchisme des évêques de France. Paris, Association épiscopale catéchistique, 1991.

CENTLIVRES, P., HAINARD, J. (dir.) *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986.

DELUMEAU, J. (dir.) *La première communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

FINE, A. *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994.

GOFFMAN, E. *Les cadres de l'expérience*, Paris, Ed de Minuit, 1991.

HERAULT, L. *La grande communion. Transformations et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée*, Paris, Ed. CTHS, 1996.

HERAULT, L. « Apprendre à communier », *Journal des anthropologues*, 71, 1997, p. 73-91.

HERAULT, L. « Mais qu'est-ce qu'ils apprennent au caté? », *Archives de Sciences sociales des religions*, 111, 2000, p. 79-93.

HERAULT, L. « La communion chrétienne et son apprentissage : un regard sur la « modernité » rituelle », in DIANTEILL E., HERVIEU-LEGER D., SAINT-MARTIN I. (dir.) *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

ISAMBERT, F. « Réflexions sociologiques sur la communion solennelle », *Catéchèse*, 50, 1973.

LALANNE, S., DE VINOLS, D. *Faire le catéchisme*, Paris, Fleurus Marne, 1998.

PIETTE, A. « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des « batesoniens » », *Terrain*, 29, 1997, p. 139-150.

PIETTE, A. *La religion de près*, Paris Métailié, 1999.

SEGALEN, M. *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998.

TURNER, V. *Le phénomène rituel: structure et contre structure*, Paris, PUF, 1990.

VAN-GENNEP, A. *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981.

VAN-GENNEP, A. *Manuel de folklore français contemporain*, Volume 1, Paris, Laffont, 1998.

¹ 2 pages et demie sur les quelques 700 consacrées aux rites du berceau à la tombe contre, par exemple, presque une vingtaine pour le baptême.

² La première communion, comme le baptême et le mariage à l'église, recrute très largement au-delà du cercle des catholiques pratiquants réguliers. La majorité des enfants catéchisés réalisent leur première communion et ceux-ci représenteraient selon une enquête du Centre national de l'enseignement religieux, 42% des enfants des classes CE2-CM1-CM2 (Lalanne, Vinols, 1998).

³ Pour une histoire plus détaillée de la première communion cf. Delumeau 1987.

⁴ Ce qui, dans d'autres sociétés, est effectivement associé aux rites d'initiation.

⁵ Le plus souvent alors, la confirmation était réalisée entre les deux communions.

⁶ Ces professions de foi étaient extrêmement solennisées: certaines consistaient par exemple en un long dialogue entre le célébrant et les communicants (croyez-vous à.../Oui nous croyons); d'autres prenaient la forme d'un serment de fidélité. Assez souvent plusieurs « scénarios » étaient utilisés au cours des différentes célébrations qui jalonnaient la journée. Pour des exemples de professions de foi en Vendée, cf. Hérault 1996, p. 41 et 44.

⁷ Ces remaniements ne se sont pas faits sans conflits ni polémiques, cf. Bonnet, Cottin 1969 et Isambert 1973.

⁸ Cette assimilation des robes de communion aux robes de mariage est à mettre en relation avec l'accession des filles à la nubilité. Elle ne correspond pas, en tout cas, à une inspiration formelle du costume de mariage féminin car la robe de mariée blanche est historiquement plus tardive que celle de la communicante. Cf. Albert-Llorca 1995.

⁹ En Vendée, par exemple, on considérait qu'après la communion les enfants étaient "trop grands" pour recevoir régulièrement des cadeaux et on accordait une « pause » au parrain et à la marraine afin qu'ils puissent se préparer financièrement au cadeau, nécessairement coûteux, du mariage de leur filleul.

¹⁰ Droite et gauche s'entendent ici pour un observateur situé face au chœur.

¹¹ On observe toujours un fort attachement à la dimension collective du sacrement: les tentatives qui, ici ou là, ont voulu proposer la première communion individuellement en fonction de la motivation et de la progression de l'enfant dans la foi, sont restées lettre morte. Les familles tiennent autant à ce grand rassemblement qu'à la fête qui l'accompagne.

¹² Le missel qui est désormais renouvelé chaque année n'est plus offert.

¹³ Le reste de l'année, les enfants sont répartis en petits groupes de catéchèse.

¹⁴ Ils portent éventuellement de petits cierges ou des lumignons mais identiques pour tous.

¹⁵ La catéchèse, est en effet, conçue actuellement comme un espace de construction de la foi infantine. Par la mise en place de multiples procédures, elle tente d'engager l'enfant dans la foi, c'est-à-dire de lui faire comprendre et expérimenter personnellement les manières d'être et de communiquer avec l'être divin.

¹⁶ Pour cette gestion de la présence divine dans différents contextes, cf. Piette 1999 et Hérault 2000.

¹⁷ Pour plus de détails sur cet apprentissage, cf. Hérault 1997.

¹⁸ Messes organisées à l'intention plus particulière des enfants catéchisés et de leurs parents.

¹⁹ L'assemblée communie dans un espace situé à la limite chœur-nef ou bien dans la nef.

²⁰ Lors de la séance de catéchèse qui suit la première communion (où les enfants sont habituellement invités à parler de leur communion), cet inventaire ne manque pas d'être fait.

²¹ Seuls les présents à caractère religieux pourraient être considérés comme tels puisqu'on ne les offre pas en d'autres occasions, même pas lors des autres sacrements religieux, mais ils tendent à disparaître. Quant aux autres cadeaux, ils se rapprochent de plus en plus de ceux offerts à l'occasion des anniversaires. En outre, le cadeau de communion n'est plus un cadeau qui marque une rupture de prestation entre le donateur et l'enfant mais il s'inscrit dans une continuité: l'enfant reçoit régulièrement des cadeaux après sa communion.

²² Que leur co-présence soit réelle (une seule fête d'anniversaire) ou virtuelle (deux fêtes regroupant respectivement les amis et la famille), la confrontation amis/parents semble inhérente à l'anniversaire.

²³ Dans les cas, les plus fréquents, de baptême précoce bien évidemment.

²⁴ Ceux des parents, des grands-parents ou encore du parrain et de la marraine qui interviennent régulièrement dans ces fêtes et qui engagent sans doute des continuités et des complémentarités dans les rôles respectifs qu'ils y tiennent. Pour les parents spirituels cf. notamment A. Fine 1994.

²⁵ Cf. à ce propos A. Piette 1997.